

**IX Jornadas de Sociología de la UNLP**  
**La Plata, de 5 a 7 de diciembre de 2016**

**Mesa 2 - *Crítica de la cultura y sociedad.***  
***Problemas en torno a la práctica de la crítica hoy***

**Nicholas Rauschenberg**  
**(Universidad de Buenos Aires, CONICET)**  
nicholasrauschenberg@yahoo.com.br

***Título:***  
**Teoría, praxis y utopía.**  
**Notas sobre un diálogo crítico entre Habermas, Marcuse y Bloch**

Nicholas Rauschenberg (UBA/IIGG/IEALC/CONICET)

**Resumen:** En *Ciencia y técnica como ideología* (1968), Habermas busca responder los planteos de Marcuse en torno a la perversión de la técnica. Para Habermas, Marcuse trata de unificar razón instrumental y razón moral y ética esquivándose de enfrentar un contexto de aplicación que no sea exclusivamente utópico. Aunque busque enfrentarse la irracionalidad del capitalismo, donde la razón se da en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza, Marcuse tiene en cuenta, según Habermas, una actitud alternativa frente a la naturaleza, de donde no cabe deducir [necesariamente] la idea de una nueva técnica. Por otra parte, Habermas encuentra una aporía en Bloch. Por un lado, Bloch critica los mitos, las religiones y la filosofía como una apariencia, pero por otro, los toma en serio como asomo y prefulguración que son de algo que hay que crear en el futuro. Bloch descubre en la cáscara ideológica, es decir, en la consciencia falsa, el núcleo utópico, el momento de la verdadera consciencia. Así, Bloch encontraría un modo de resolver racionalmente el hecho de que la utopía siga cautiva del mito: el socialismo promete tanto una naturalización del hombre como una humanización de la naturaleza.

**Palabras clave:** Habermas, Marcuse, Bloch, técnica, utopía

Orgulloso del burgués que consideraba ser, Max Weber era fascinado por la misión histórica de la burguesía como portadora de la cultura y la civilización. Para Herbert Marcuse, sin embargo, el análisis del capitalismo weberiano no fue

suficientemente neutral en relación a los valores, ya que introdujo los valores específicos del propio capitalismo en las definiciones “puras” de racionalidad formal (Marcuse, 1998 [1965], p. 132). El concepto mismo de “razón técnica” es, según Marcuse, ideología. Siguiendo a su modo los argumentos de la *Dialéctica del Iluminismo*, de Adorno y Horkheimer, Marcuse sostiene que no sólo la aplicación de la técnica atiende a una estructura ideológica, sino que ella misma como método es una forma de dominación sobre la naturaleza y sobre los hombres. La dominación técnica se convierte en dominación en general, y la racionalidad técnica formal se convierte en racionalidad política material. La técnica sería así “un proyecto socio-histórico” (*ibid.*, p. 132). Como espíritu coagulado la máquina no es neutral: la razón técnica es la razón social dominante en cada caso. Así, el científico es el responsable por las consecuencias sociales de la ciencia. Ya no se trata de pensar la técnica en el marco del trabajo como un motor de la explotación capitalista cuyo entendimiento crítico podría generar una consciencia de clase revolucionaria. Marcuse se orienta con contextos de surgimiento y de aplicación diferentes a los de Lukács. En vez de una revolución clasista, Marcuse pretende un cambio político del sentido de la técnica que neutralice la explotación desmedida tanto de la naturaleza como del hombre sobre el hombre.

Según el diagnóstico crítico marcuseano, la técnica determina el control y la organización de poblaciones enteras, tanto en la paz como en la guerra. Ese control incluye las sofisticadas técnicas de los medios de comunicación y de su influencia en la opinión pública con la publicidad y la propaganda. Con la satisfacción de las necesidades materiales aumenta la competencia por status bajo condiciones artificiales de escasez, así como crece la reglamentación del trabajo y del tiempo libre (Habermas, 2013 [1963], p. 523). Teoría y praxis aparecen así indeleblemente vinculadas. La ciencia une la investigación y los experimentos científicos a los “poderes y planes del *establishment* económico” (Marcuse, 2009 [1967], p. 160). Aunque la idea de una teoría pura pudo haber sido emancipadora y progresista en otros tiempos, la ciencia actual le sirve – contra la intención de la mayoría de los científicos – a los poderes represivos y dominantes de la sociedad. La intención del científico es pura porque se ve motivado por la pura curiosidad: el conocimiento por el conocimiento. Pero su trabajo cuando publicado se insiere en el mercado de las ideas mercantilizadas. Ese trabajo de investigación que tiene así, gracias al inevitable vínculo mercadológico, un sentido y valor social incorporando diferentes tendencias, ya sean progresistas y constructivas, o regresivo-represivas y destructivas. La distorsión que el sentido dominante le impone al

fin y al cabo es el problema que identifica Marcuse en la articulación entre contexto de surgimiento y de aplicación. Por un lado, el belicismo dominante de la guerra fría y los monopolios industriales financian y determinan con ayuda de los grandes medios de comunicación las “necesidades sociales” de la técnica asociadas a grandes ganancias; por otro, el margen de crítica y reflexión de la ciencia puertas adentro se ve corrompido por esos sentidos y valores sociales, aunque la solución a esa usurpación de la técnica como proveniente de un conocimiento originalmente puro y emancipador le quepa a sectores reflexivos de la ciencia asociados a otros valores y contextos de aplicación. “La ciencia moderna se desarrolló en conflicto con los poderes que se oponían a la libertad de pensamiento. Sin embargo, hoy la ciencia misma se encuentra en alianza con los poderes que amenazan la autonomía humana y frustran los intentos por realizar una existencia libre y racional” (Marcuse, 2009 [1967], p. 162).

Para corregir esa distorsión del uso de la técnica sería necesario “nada menos que una completa transvaloración de los objetivos y necesidades, la transformación de las políticas e instituciones represivas y agresivas” (Marcuse, 2009 [1967], p. 163). La transformación del sentido social de la ciencia que quiere Marcuse implicaría la desaparición de las necesidades sociales de producción y productos parasitarios abocados al desperdicio, de defensa (militar) agresiva, de competición por *status* y conformismo, y exigiría la correspondiente liberación de las individualidades que buscarían paz, alegría y tranquilidad. “En vez de promover la conquista de la naturaleza, la restauración de la naturaleza; en vez de la luna, la tierra; en vez de la ocupación del espacio extraterrestre, la creación del espacio interno; en vez de la coexistencia no-tan-tranquila de la afluencia y de la pobreza, la abolición de la afluencia hasta que la miseria haya desaparecido” (*idem*). Marcuse no se resigna, como Adorno, a dar por sentado una sociedad totalmente administrada, sino que cree firmemente que “un nuevo tipo de racionalidad instrumental” es posible (Beenberg, 1996, p. 46). Marcuse critica por tanto el uso aparentemente justificado de una razón que sólo en apariencia es neutral. Esa aparente neutralidad sería parte de un proyecto histórico-político. Marcuse no sólo piensa que el contenido de su crítica apunta moralmente a los hechos justificables como racionales, sino que, sin asumirlo, establece una racionalidad moral con pretensión normativa ante las contradicciones técnico-políticas de la razón instrumental denunciadas por su crítica. Es decir, Marcuse busca fundamentar su crítica de la técnica “bajo el discernimiento de principios normativos” (Beenberg, 1996, p. 53). Sin embargo, para Habermas, esos principios normativos de la técnica se reducen a la

dominación (Habermas, 2013 [1963], p. 524). “La fuerza liberadora de la tecnología – la instrumentalización de las cosas – se convierte en una corriente que aprisiona la liberación, ella se transforma en instrumentacización del hombre” (Marcuse, 1967, p. 173). Al sostener que existe un mero traspaso de la dominación política hacia las formas de disposición técnica, Marcuse debe presuponer que en la sociedad predomina la técnica de modo casi totalitario y reproduce, así, la ideología tecnocrática que busca criticar (Habermas, 2013 [1963], p. 527). Quizás esa consciencia tecnocrática sea la ideología sistemáticamente independiente de élites que dominan de forma burocrática las sociedades industrialmente desarrolladas (*ibid.*, p. 528). Pero esas élites no pueden justificar un dominio político únicamente con base en un modelo técnico formal. Los sistemas de *acción instrumental* pueden hasta coincidir en alguna medida con algún contexto de aplicación en el *mundo de la vida*, pero también las determinaciones y resignificaciones de lo técnico por parte del *mundo de la vida* condicionan el horizonte de posibilidades de la técnica y su subsecuente desarrollo. Aunque Marcuse pareciera querer obstruir el dualismo habermasiano al sobreponer de modo saturante la acción instrumental a la acción comunicativa, su ideal ético-normativo no enfrenta un estado de cosas mínimamente realista en relación a la diversidad y complejidad de los subsistemas de acción instrumental; es decir, recae en el problema de una totalidad, de modo análogo al de Lukács. Pese a separar en cierto momento lo que Habermas llama razón instrumental de razón moral y ética, Marcuse trata de unificarlas esquivándose de enfrentar un contexto de aplicación que no sea exclusivamente utópico; es decir, no enfrenta de modo inmanente una posible teoría del conocimiento, sino que apenas hace una crítica de la técnica bajo un punto de vista moral. Aunque busque enfrentarse la irracionalidad del capitalismo, donde la razón se da en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza, Marcuse tiene en cuenta, según Habermas, “una actitud alternativa frente a la naturaleza”, de donde “no cabe deducir [necesariamente] la idea de una nueva técnica” (Habermas, 1996 [1968], p. 62). De este modo, en Marcuse “lo nuevo sería la dirección de ese progreso, pero el criterio mismo de racionalidad no sufriría cambios” (Habermas 1996 [1968], p. 64). Habermas insistirá en su modelo teórico dualista que destaca, por un lado, un progreso técnico y exclusivo de la producción y, por otro, el desarrollo reflexivo y moral, que se da en el nivel del “uso socializado del lenguaje”, ya que las nuevas fases de la reflexión a lo largo del tiempo desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación sublimando así la presión en relación al marco institucional.

Sin embargo, para Marcuse, hablar en términos de *utopía*, antes que negar la realidad compleja, es hablar sobre *praxis*. En 1968, en ocasión de un congreso en la antigua Yugoslavia, organizado por la célebre revista *Praxis*, Herbert Marcuse (1970) festejaba ante un público atento la posibilidad de hablar sobre Ernst Bloch, para quien la *praxis* revolucionaria no debe estar limitada a liberar, mediante la construcción de una sociedad sin clases, la relación del ser humano con sus congéneres. También hay que transformar, por un lado, la relación del ser humano con la naturaleza, “para que el ser humano ya no tenga que estar como en un campo enemigo y con el accidente técnico como amenaza permanente” y, por otro, construir una relación armónica con ella (Bloch, 1975a, p. 251). Marcuse no fue el primer pensador marxista que se apoyaba en una noción romántica de la naturaleza. Ernst Bloch también reivindicaba una relación armoniosa de la técnica burguesa tanto con la sociedad como con los hombres en general. No se trata de negar la técnica como tal, sino de oponer a la que existe en las sociedades modernas la utopía de una técnica de alianza, una técnica de mediación con la productividad de la naturaleza, una técnica entendida como alumbramiento y mediación de las fuerzas latentes en el seno de la naturaleza (ver Löwy, 2007, p. 20). Según Marcuse, la obra de Bloch ha influenciado toda su generación por haber mostrado cuán realistas pueden ser los conceptos utópicos, cómo pueden conectarse íntimamente con la acción, “con la praxis” (Marcuse, 1970, p. 12). Marcuse aprovechó esa ocasión para disertar sobre el socialismo utópico, criticando inclusive al socialismo soviético, refiriéndose a los nuevos valores y a la nueva sensibilidad que el sujeto del socialismo ideal debe tener. La necesidad de tranquilidad, de soledad, de lo bello y alegre (más allá de los momentos de entretenimiento) son elementos de una calidad social tanto espiritual como física en una sociedad liberada de las clases sociales (Marcuse, 1970, p. 20). Esos hombres y mujeres estarían liberados para desarrollar una ciencia, un lenguaje y un arte correspondiente que permitiera proyectar una sociedad realmente libre.

Recordemos que Ernst Bloch no era propiamente un militante ejemplar del socialismo soviético. A mediados de los años 1950, Bloch ve desmoronarse su fe en el partido socialista. Primero la represión de la rebelión de los trabajadores en Alemania Oriental en 1953; después la represión del levantamiento popular en Hungría en 1956. En este mismo año, las revelaciones de Krushchev en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética sobre los crímenes del stalinismo y acerca del carácter autoritario del sistema soviético coincidían con un notorio estrechamiento del partido

comunista en Alemania Oriental que, ante la falta de legitimidad política, buscaba ampliar indefinidamente la persecución a opositores y disidentes. Bloch, que era profesor en Leipzig, fue apartado de su cargo en 1957 por contrariar al marxismo vulgar reinante en la jerga del partido y excluido, así, de cualquier participación pública, pese a que podía continuar viajando al extranjero. En 1961, después de la construcción del muro de Berlín, decide no regresar de Alemania Occidental, preocupándose únicamente en recuperar sus manuscritos (ver Krotz, 2011, p. 61). En el plano de las ideas, su disidencia con la ideología oficial también lo alejó de Leipzig. La religión, de todas las formas de consciencia anticipatoria, ocupa en su principal obra – *El principio esperanza* – un lugar privilegiado. Para Bloch, la religión es la utopía por excelencia, la utopía de la perfección, la totalidad de la esperanza. Sin embargo, ese concepto de religión invocado por Bloch es, paradójicamente, una religión atea. “Se trata de un Reino de Dios sin Dios, que destituye al Señor del Mundo instalando un trono celeste y lo reemplaza por una democracia mística” (Löwy, 2007, p. 17). Para Bloch, “el ateísmo es, en consecuencia, tan poco enemigo de la utopía religiosa, que constituye la misma presuposición de ésta: sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo” (Bloch, 1977, Tomo III, p. 307). No se trata de oponer a la creencia religiosa las banalidades del autodenominado libre pensamiento, sino de salvar los tesoros de esperanza y los contenidos desiderativos ya presentes en la religión. El ateísmo del materialismo vulgar quedará vinculado a *Aufklärlicht* (“mal desencantamiento”), mientras que la *Aufklärung* queda preservada para la Ilustración, como emancipación en el sentido burgués. Contra la mera oposición de imágenes desiderativas al mundo existente, como predominaba en las utopías abstractas del pasado, el marxismo, según Bloch, “parte de las tendencias y de las posibilidades objetivas presentes en la realidad misma: es gracias a esta mediación real que él torna posible el advenimiento de la utopía concreta” (Löwy, 2007, p. 18). Para Habermas, a su vez, la modernidad como liberación – desde la consciencia histórica – de todo secularismo a través de la liberación de las distintas esferas de validez sería una realización de la utopía iluminista. Sin embargo, antes que defender la razón de la “filosofía de la consciencia”, en el *Discurso filosófico de la modernidad*, Habermas retoma la crítica del joven Hegel a Kant y Fichte: la época del Iluminismo elevó la razón a mero ídolo. El Iluminismo ha sustituido la razón por el entendimiento o por la reflexión de modo equivocado y, con eso, elevó algo finito a absoluto. La razón es más que el entendimiento absolutizado (Habermas, 2000[1985], p. 36). La razón en Habermas debe ser reconstruida a partir del lenguaje como único médium

epistemológicamente justificable para lograr el entendimiento [*Verständigung*]. ¿Qué aproximaciones entre Bloch y Habermas podríamos reconstruir para pensar la articulación entre contexto de surgimiento y contexto de aplicación?

En *Principio esperanza*, Ernst Bloch busca fundamentar las huellas anticipadoras de la razón utópica a través de una extensa reconstrucción de la historia de las ideas y doctrinas emancipadoras. Lo utópico, más allá de su uso peyorativo “utopista” producido por las fantasías políticas, cobra el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos. Como ejemplo de esa reconstrucción, Bloch explica que en *Utopía*, Tomas Moro rescata de la *República* de Platón el comunismo que había quedado relegado a una aristocracia. De un privilegio sostenido por una amplia esclavitud, Moro le atribuye un carácter universal. A pesar de tener claras incompatibilidades con las teorías democráticas modernas,

“la Utopía sigue siendo la primera descripción en la Edad Moderna del sueño democrático-comunista. En el seno de las fuerzas capitalistas incipientes se anticipa un mundo futuro y transfuturo: tanto el mundo de la democracia formal, que da a luz el capitalismo, como el de la democracia material-humana que lo elimina. Por primera vez, se combinó aquí la democracia en sentido humano, en el sentido de libertad y tolerancia públicas, con economía colectiva (la cual se halla fácilmente amenazada por lo burocrático e incluso por lo clerical)” (Bloch, 1977, tomo II, p. 62).

La utopía tiende a ser reconstruida como la expresión de la esperanza, una esperanza asociada no sólo como emoción, sino esencialmente como crítica social, es decir, como acto cognitivo que permite vislumbrar una imagen emancipadora que presupone una necesaria supresión de la realidad. Mediante el *Todavía-No* [*Noch-nicht*] la utopía es trasladada de un concepto descriptivo a un concepto analítico, definida en términos de una función que es simultáneamente expresiva e instrumental. La utopía, como expresión de lo *todavía-no-consciente* (subjetivo), es reivindicada en tanto hace contacto con la posibilidad real de lo *todavía-no-ha-llegado-a-ser* (objetivo); está activamente vinculada “al proceso del mundo en devenir como anticipación del futuro (no como una mera compensación en el presente), de modo que, a través de sus efectos sobre los propósitos y la acción humanas funciona como un catalizador del futuro”

(Levitas, 2008, p. 18). Podríamos sintetizar la potencia práctico-teórica de la utopía en cuatro funciones. La primera es su función cognitiva como modo de funcionamiento de la razón constructiva; en seguida su función educativa como mitografía que instruye los hombres a querer y desear más y mejor; la tercera es la función anticipatoria entendida como futurología de las posibilidades que después de volverán reales; y, finalmente, la función causal como agente de cambio histórico (Levitas, 2008, p. 27).

Como había señalado Marcuse en su conferencia, ese rescate reconstructivo de las utopías rico en detalles de contexto de surgimiento, pero no tanto de aplicación, asumen a su modo una dimensión práctica, casi deontológica. En *Derecho natural y dignidad humana* el interés utópico aparece como interés común por la dignidad, el derecho fundamental a no ser tratado como escoria. La meta del “*humanun* inalienado” depende de una construcción de una sociedad futura sin clases. La naturaleza de la utopía apunta así al fin de la alienación y a la afirmación del reino de la libertad, tal como sostenía el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*.

La libertad es liberación de la opresión, y la opresión es causada por la desigualdad económica y sus efectos. Y es que la libertad, en su único sentido concreto, como libertad de la opresión, como retorno al sí mismo, al nosotros sin alienación, es el alfa de la revolución, y da al ímpetu revolucionario una alegoría sin precedentes” (Bloch, 1975b, p. 164).

El socialismo heterodoxo de Bloch invierte la preeminencia de la ciencia de Engels en relación a la utopía. Para Engels, la utopía orientaría la ciencia y, a la vez, el desarrollo de las fuerzas productivas de la “ciencia verdadera” llevaría a la realización de la utopía. Para Bloch, sin embargo, sólo la ciencia en su dimensión de la “técnica” no sería suficiente, pese a ser necesaria: “el socialismo sólo puede cumplir su papel revolucionario mediante la unión inseparable de la sobriedad y la imaginación, la razón y la esperanza, el rigor del detective y el entusiasmo del soñador” (Löwy, 2007, p. 18). La esperanza en la ciencia no puede fundamentarse en un optimismo trivial y automático del progreso en sí mismo. En términos práctico-cognitivos, además de las cuatro funciones que se beneficiarían con un uso correcto de la ciencia, la separación entre utopía abstracta y utopía concreta parece buscar una articulación entre contexto de surgimiento y de aplicación, aunque predomine siempre el primero porque la concreción política de la utopía no siempre corresponde a su elaboración discursiva. El socialismo



real fue rechazado por Bloch en favor del socialismo utópico. Por un lado, los elementos compensatorios o reconciliadores de ciertas utopías son asociados por Bloch a las utopías abstractas. Sin embargo, estos elementos quedan vinculados al “utopismo”, es decir, a la versión peyorativa de la utopía. Por otro, la utopía concreta se basa en los elementos anticipatorios, lo que muestra una distinción cualitativa en relación a las contradicciones de los ideales normativos la realidad. La tarea de esa distinción es poner al descubierto el sentido práctico-semántico de las utopías reconstruidas. Al recobrar la esencia anticipatoria de la utopía se las distingue de las “impurezas de los elementos contingentes y compensatorios con los que ésta es ataviada en circunstancias históricas particulares” (Levitas, 2008, p. 19). La reconstrucción de Bloch, por tanto, no pierde de vista su propio tiempo presente aunque profundiza, a la vez, el contexto de surgimiento de cada utopía, sea política, artística, moral o religiosa.

A pesar del esfuerzo de Bloch en distinguir las utopías abstractas de las concretas, Habermas no puede evitar apuntarle una aporía en razón de la ausencia de un contexto de aplicación definido. Por un lado, así como sucede con el positivista, Bloch critica los mitos, las religiones y la filosofía como una apariencia, pero por otro, “los toma en serio como asomo y prefulguración que son de algo que hay que crear en el futuro” (Habermas, 1975 [1971], p. 128). Bloch descubre en la cáscara ideológica, es decir, en la consciencia falsa, el núcleo utópico, “el momento de la verdadera consciencia” (Habermas, 2013 [1963], p. 413). Si tenemos en cuenta la distinción moderna de la lógica de la ciencia, “Bloch se queda con lo normativo extraído de algún modo de los hechos, pero no como algo ontológico, sino como un cúmulo de experiencia intencionales que partiendo de lo existente empujan a superarlo” (Habermas, 1975 [1971], p. 128). Para Habermas, Bloch encuentra un modo de resolver racionalmente el hecho de que la utopía siga cautiva del mito: “el socialismo promete tanto una naturalización del hombre como una humanización de la naturaleza. El desarrollo definitivo de la naturaleza queda proyectado junto con la construcción definitiva de la historia en el horizonte del futuro, por eso la naturaleza, la imperecedera, la que nos abraza y envuelve con tanta fecundidad, inacabamiento y cifras dentro de sí misma, es, más que un pasado, el país del futuro” (*ibid.*, p. 135). Habermas tilda a Bloch de “Schelling marxista” porque identifica en su contemporáneo de Leipzig la idea de historia como un potencial de realización consciente e inconsciente. Sin embargo, Bloch ignora tanto de la investigación histórica como de la sociológica “las posibilidades objetivas dialécticamente nacidas del proceso social, para

referirse en seguida a su sustrato general en el proceso mismo del mundo: la materia” (*ibid.*, p. 136). El materialismo de Bloch es un materialismo especulativo: su dialéctica de la Ilustración sobrepasa la dialéctica misma “para convertirse en una doctrina de las potencias” (*ibid.*, p. 143). Como Lukács en *Historia y consciencia de Clase* que hacía hincapié en la diferencia de las relaciones abstractas entre los valores de cambio y de uso, Bloch recurre “a la esperanza de que las fuerzas productivas técnicas se despojen bajo el socialismo de su forma abstracta y puedan recuperar el equilibrio en un movimiento concreto de coproductividad con la naturaleza” (*ibid.*, p. 138). Como Marcuse, Bloch mantiene la utopía prometiendo una resurrección socialista no sólo al capitalismo, sino sobre todo a la técnica generada por él. La libertad conquistada en lo político-social tendría su prolongación en lo político-natural, es decir, en una nueva forma de vincular tanto fuerzas productivas como relaciones de producción con la naturaleza. En la utopía blochiana, la tensión entre contexto de surgimiento y contexto de aplicación se agota en el mismo contexto teórico de surgimiento gracias a la anulación – e hipostasiación – del carácter “puramente experimental” de la validez de la utopía. Bloch enfila, así, “la proa de su pensamiento más hacia la evolución de un mundo al que, en términos generales, se sospecha en gestación que a la resolución del maleficio social de las contradicciones existentes. La filosofía de la naturaleza se convierte en naturaleza de su filosofía” (*ibid.*, p. 143).

¿Por qué, sin embargo, las utopías transforman los horizontes discursivos de grupos políticos diversos? Porque como los discursos son capaces de establecer parámetros justificables dentro de las propias expectativas de justicia ya existentes, cuyas realizaciones se ven distorsionadas por los abusos del poder. En su reconstrucción de la teoría, Habermas buscará un fundamento normativo no en ideales utópicos basados en la supresión de las clases sociales y de la apropiación privada del trabajo social como en Bloch, sino en las idealizaciones presentes en la praxis lingüística. Si la utopía tiene la capacidad de servir como contraposición crítica a la realidad y a la consciencia falsa, el lenguaje que busca el entendimiento debe presuponer, en la búsqueda por validez, una comunidad ideal de comunicación. La teoría de la verdad de Habermas busca su fundamentación en el hecho de que “no podemos aceptar un criterio de verdad independiente del discurso” (Dutra, 2005, p. 85). Para Habermas, las condiciones que los actos de habla deben presuponer para lograr el entendimiento pretendido permiten discernir si un acuerdo o consenso es engañoso o no. Los presupuestos de los actos de habla son los anticipadores capaces de contener de modo

inmanente una “situación ideal” para la pretensión de significado del habla gracias a las normas lingüísticas y sociales presupuestas en los actos de habla. La situación ideal de habla no sólo excluye por definición la distorsión sistemática de la comunicación, sino también pretende suponer normativamente que hay una oportunidad simétrica de elegir y ejecutar actos de habla. La “anticipación de una situación ideal de habla” supuesta por los participantes de la argumentación es lo que garantiza que podemos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional (Habermas, 2011[1971], p. 161). “Esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real” (*idem*). Además,

las condiciones contrafácticas de la situación ideal de habla pueden también entenderse como condiciones necesarias de formas emancipadas de vida. Pues la distribución simétrica de las oportunidades en la elección y la ejecución de actos de habla, que se refieren a) a los enunciados como enunciados, b) a la relación de los hablantes con sus emisiones y manifestaciones, y c) a la observación de normas, representan la versión que, en términos de la teoría del lenguaje, cabe dar de aquello que tradicionalmente trató de aprehenderse con las ideas de verdad, libertad y justicia. [...] La idealización de la situación de habla se entrelaza, pues, peculiarmente con la idealización de la situación de acción (Habermas, 2011[1971], p. 164-165).

La utopía en Bloch puede ser pensada como una construcción normativa, algo que es lingüísticamente concebible y que su enunciación genera efectos reflexivos y expectativas de acción política. La esperanza, al liberarse de la estrechez de la consciencia, despierta el sentido de lo que es objetivamente posible en la realidad existente. El sentido de lo excedente de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción institucionalizadas necesitan la “fuerza productiva” del impulso crítico para que puedan ser superadas con la voluntad y la consciencia de los hombres (Habermas, 2013 [1963], p. 414). Para Habermas, no obstante, no es posible con el actual horizonte político hablar en “revolución”, sino en un largo camino de emancipación a través de las condiciones sociales del lenguaje, en definitiva una búsqueda por la mayoría y la realización del proyecto moderno de emancipación. La normatividad implícita en los

usos del lenguaje asume infinitas posibilidades más allá de una concepción explícita de una utopía. La “situación ideal de habla” no debe ser entendida como siendo una utopía política a ser realizada concretamente, aunque con Habermas busque fundamentar una cultura política a partir del principio de discurso como un principio neutro de justificación, como veremos en el capítulo siguiente. Tampoco debemos entender la situación ideal de habla en el sentido de una anticipación de una forma de vida futura, sino que es un reflejo anticipado de una forma de vida que ya existe pero que busca expresar la corrección normativa por medio de los usos del lenguaje. La “situación ideal de habla” por lo tanto es una caracterización formal de la racionalidad comunicativa que opera en cualquier entendimiento, es la condición de posibilidad de cualquier discurso. La intersubjetividad intacta, ideal, constituye la manifestación de condiciones simétricas de reconocimiento recíproco libre. Sin embargo, esta idea no debe ser hipostasiada como si cargara una forma de vida reconciliada y proyectada hacia el futuro, como una utopía (Habermas, 1990 [1988], p. 182). Aunque el uso concreto del lenguaje está plagado de distorsiones en razón de su “uso estratégico” y de la *colonización del mundo de la vida* por el *sistema*, el principio regulativo de la comunidad ideal de comunicación actúa contrafácticamente, es decir, anticipa el presupuesto del lenguaje como si lo desparasitara, como si encontrara en su uso distorsionado la contracara de su uso ideal.

El problema que queremos destacar entre Bloch y Habermas proviene del sentido de cada una de las reconstrucciones propuestas. Ambas tienen dos horizontes de justificación: uno teórico – la reconstrucción – y otro práctico-normativo ligado a las expectativas para la acción. Bloch busca una reconstrucción racional de la noción de utopía a partir de la validación de la teoría de joven Marx: la utopía concreta dibuja una anticipación metafórica de la transformación social latente (ver Marin, 1994). La expectativa de una aplicación de la teoría de Bloch queda alejada por su necesario vínculo con el mito, ya que únicamente el socialismo ideal podría corresponder a las expectativas utópicas de emancipación que Bloch vislumbraba en su propio horizonte político. La justificación teórica de la reconstrucción de Bloch, aunque aspire a ser “racional” – en el sentido que propone Rorty (1990) – es sin embargo histórica, ya que su horizonte de aplicación se restringe a la historia de las ideas, especialmente la noción de utopía del joven Marx. Pero la búsqueda de la diversidad de sentidos de la utopía busca una absolutización de su sentido práctico emancipador. “Del entusiasmo utópico permanece sólo la falsa conciencia del carácter absoluto, de un desligamiento de la praxis” (Habermas, 2013[1963], p. 414). En Habermas, la primera justificación para su

reconstrucción racional busca validar, en el contexto de la teoría social, su teoría de la *acción comunicativa* que, a partir de 1991, será entendida como *principio del discurso* en el contexto de las teorías de la democracia y de la justicia (ver Habermas, 1998). Una vez justificada la reconstrucción para la validación de la teoría surge un segundo horizonte de justificación: la posibilidad de justificar epistemológicamente un principio activo y accesible de democracia a partir del principio del discurso. El horizonte utópico-normativo de Habermas será una democracia deliberativa donde el principio del discurso pueda ser la justificación normativa por excelencia para garantizar una armonía entre la autonomía pública y la autonomía privada. En Bloch, además de buscar el sentido del concepto de utopía con un estudio semántico de sus transformaciones en el tiempo (reconstrucción histórica), la utopía también aparece como un *principio de justificación*, pero un principio que es sobre todo moral. En Habermas, al reescribir la historia de la teoría en términos de la teoría del discurso (reconstrucción racional), el esfuerzo teórico es encontrar un *principio de justificación* que no sea sólo moral ni apenas jurídico, sino que tenga su validez como un principio neutral. Los distintos horizontes teórico-políticos de las justificaciones articuladas en las reconstrucciones de ambos autores nos dan una idea de cómo cada uno de ellos aborda la relación entre, por un lado, contexto de surgimiento – utopías, ideales jurídicos, programas de partidos, teorías de la democracia etc. – y, por otro, contextos de aplicación teórica que, a través de elaboradas reconstrucciones, buscan transformarse en principios de justificación para la acción emancipadora.

## Bibliografía

- BLOCH, Ernst (1975a). *Experimentum mundi*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- BLOCH, Ernst (1975b). *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- BLOCH, Ernst (1977). *El principio esperanza*. Tomo I, II y III. Ed. Aguillar, Madrid.
- DUTRA, Delamar J. V. (2005). *Razão e consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Ed. da UFSC, Florianópolis.
- FEENBERG, Andrew (1996). Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology. *Inquiry*, n. 39, pp. 45-70.
- HABERMAS, Jürgen (1975) [1971]. *Perfiles filosófico-políticos*. Ed. Taurus, Madrid.

- HABERMAS, Jürgen (1990) [1988]. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- HABERMAS, Jürgen (1996) [1968]. Ciencia y técnica como “ideología”. Red Editorial Iberoamericana, México DF.
- HABERMAS, Jürgen (2011)[1971]. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. En: *Escritos filosóficos I*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- HABERMAS, Jürgen (2013) [1963]. Teoria e praxis. Ed. UNESP, São Paulo.
- KROTZ, Esteban (2011). Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento). *Enclaves del pensamiento*, año 5, n° 10, julio-diciembre 2011, pp. 55-73.
- LEVITAS, Ruth (2008). La Esperanza Utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro. *Revista Mundos Siglo XXI*, vol. 3, n. 12, pp. 15-29.
- LÖWY, Michael (2007). Utopía y romanticismo revolucionario en Ernst Bloch. En: VEDDA, M. *Ernst Bloch: Tendencias y latencias de un pensamiento*. Ed. Herramienta, Buenos Aires.
- MARCUSE, Herbert (1998) [1965]. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: *Cultura e sociedade*, vol. 2. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- MARCUSE, Herbert (1967). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Luchterhand-Verlag, Neuwied-Berlin.
- MARCUSE, Herbert (2009) [1967]. A responsabilidade da ciência. *Revista Scientia Studia*, USP, São Paulo, vol. 7, n. 1, pp. 159-164.
- MARCUSE, Herbert (1970). Freiheit und Notwendigkeit. Bemerkungen zu einer Neubestimmung. In: *Marx und die Revolution*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- MARIN, Louis (1994). Tesis sobre la ideología y la utopía. *Criterios*, La Habana, n° 32, julio-diciembre, pp. 77-82.
- RORTY, Richard (1990). La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. En: RORTY, R. SCHNEEWIND, J. B. & SKINNER, Q. (comp.) *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la sociología*. Ed. Paidós, Buenos Aires.